amelî ve nazarî bakımdan şeriatın zâhirine, ibadetlerin şeklî erkân ve merasimlerine önem verir. Bundan dolayı mutasavvıflar, "rüsûm ulemâsı" diye adlandırdıkları şeriat âlimlerini de çoğunlukla avamdan saymışlardır. Onlara göre avamın dinî faaliyetlerinde temel motif, ruhî yücelme yerine cennet ümidi ve cehennem korkusu gibi hissî talep ve kaygılardır. Avam her ne kadar şeriatın zâhirî hükümlerine ve temel fıkıh kaidelerine riayet ederse de ruhî yücelme ve Allah'a yakınlaşma gibi yüksek hedeflerden ziyade dünya ve âhiret nimetlerinden faydalanma eğilimindedir. Bu sebeple sûfîler avamın tevekkülü ile havvassın tevekkülü arasında kesin bir fark görürler (Serrâc, s. 78-79; Gazzâlî, *İḥyâ'*, IV, 247, 261). Eşyanın hakikatini dış tezahürlerde arayan avamın, gerek Kur'ân-ı Kerîm'in gerekse tabiat kitabının dış ifade ve görünüşlerinin arkasındaki sırları **müşahede*** ve **mükâşefe*** gibi bir kaygısı yoktur. Havassın nefis tasfiyesini, hallerini ve makamlarını yaşamadığı için derunî tecrübe, sezgi gücü ve zevk yoluyla ulaşılan yüksek hakikatleri keşfetmekten âcizdir. Esasen Gazzâlî ve daha birçok mutasavvıflara, hatta filozoflara göre avam fıtrî yapısı itibariyle de havassın zekâ ve sezgisinden mahrumdur. Bundan dolayı Sünnî çizgiyi takip eden sûfîlerle bu çizgiden az veya çok ayrılan sûfîler, havassın özelliklerinde farklı düşünmekle birlikte, avamın en iyilerine bile havassa göre ikinci derecede kıymet vermişlerdir. Hatta mutedil mutasavvıflar bile aşktan, derunî zevkten habersiz, ahlâkî arınma ve yücelme cehdi göstermeyen fakih ve kelâmcıları da avamdan saymışlardır. Cüneyd-i Bağdâdî, Gazzâlî, İbnü'l-Arabî gibi ünlü mutavassıflara göre kelâm şerefli bir ilimdir, fakat insanların pek azının bu ilme ihtiyacı vardır. Gazzâlî, her beldede sadece kelâm ilmiyle meşgul olacak birinin bulunmasını gerekli görür (*İḥyâ'*, I, 99). Kelâmcılar, istidlâl ve burhana dayanan metotlarıyla ancak "avamın tevhidi"ne, başka bir tabirle "itikad tevhidi"ne ulaşabilirler. Âriflerin ulaştığı tevhid ise "havassın tevhidi" yani "şühûd tevhidi"dir (Serrâc, s. 409). Gazzâlî avamın tevhidini "lâ ilâhe illallah", havassın tevhidini de "lâ ilâhe illâ hû" sözleriyle ifade eder (*Mişkâtü'l-envâr*, s. 60-62). Birinci tevhidde Allah'ın varlığı karşısında "şey"lere de gerçek varlık tanıyan avamın, sathî bilgisi, ikinci tevhidde ise "şey"lere gerçek ve müstakil varlık tanımayan, onları tek hakikat olan "nurların nuru"ndan tecellîler sayan havassın bilgisi ifade edilmiştir.

Şer'î hükümler genele ait hükümler olup peygamberler de dahil herkes bunlara uymak zorundadır. Ancak mutasavvıflara göre Hz. Peygamber'in genel tavrı yanında bir de özel halleri vardır. O birinci durumu itibariyle avama, ikinci durumu itibariyle havassa örnektir. Sûfîler onun bu özel hallerinin genel hallerinden üstün olduğuna inanırlar. Böylece sûfîler ilk dönemlerden itibaren müslümanları avam ve havas diye ikiye, bazan da avam, havas ve havâssü'l-havâs şeklinde üçe ayırmışlardır (Gazzâlî, *Mişkâtü'l-envâr*, s. 41, 92). Bu tabakaların en aşağısında bulunan avam, dinî hükümleri câiz olup olmaması açısından değerlendirir ve te'vil yoluyla **ruhsat*** imkânı arar. Havas (veya evâsıt), ruhsattan çok **azîmet***e ağırlık verir. Havâssü'l-havâs (ârifler) ise dinî hükümleri ötekilerin sezemediği bütün incelikleriyle en iyi şekilde anlar ve uygular. Avamın dinî bilgileriyle havassın bilgileri arasında daima fark vardır; hatta bazan zıddiyet bulunur. Rivayete göre Zünnûn el-Mısrî üç defa mânevî sefer yapmış ve her seferinde üç ayrı ilimle dönmüş; ilkini (avamın bilgisi) herkes kabul etmiş, ikincisini (havassın bilgisi) avam reddetmiş, üçüncüsünü ise (havâssü'l-havâssın bilgisi) iki zümre de reddetmiştir. Sûfîlere göre Cüneyd-i Bağdâdî'nin tasavvufu kilitli kapılar ardında anlatması, "ene'l-Hak" diyen Hallâc'ın idam edilmesi, avamın havassa ait bilgileri kavrayamamasından ileri gelmiştir.

İbadette şekilden ziyade niyet ve ihlâsa önem vermek, nefis tezkiyesini ve ahlâkî kemali hedef edinmek, az çok farklı metotlarla da olsa mutlak hakikatı arama ve bulma aşkına sahip olmak noktalarında mutasavvıflarla İslâm filozofları arasında göze çarpan yakınlık, avam-havas ayırımında da kendini gösterir. İslâm felsefesinde, dinin itikad, amel ve diğer sahalarıyla ilgili tâlimatını taklit yoluyla benimseyen, naslarla bildirilen mâlumatı akıl süzgecinden geçirmeden kabul eden müslümanlara avam, bilgi ve inanç konularını aklî delillere dayandıranlara da havas denilmiştir. İbn Miskeveyh'e göre havassı avamdan ayıran şey felsefe sevgisidir (*Tehzîbü'l-ahlâk*, s. 83). Fârâbî'nin "zayıf ruhlar" dediği avam, yaratılışları itibariyle bütün müsbet faaliyetleri bir arada ve eksiksiz yürütme kapasitesinden yoksundur. Bu sebeple İbn Sînâ avamı "yeteneksiz (ebleh) nefisler" şeklinde vasıflandırır. Kendi aslî cevherlerine uygun saadete iştiyak duymayan bu nefisler, feyiz ve ilham mertebesine yükselen, ulvî âlem veya faal akıl ile **ittisâl*** kuran "kutsî ve temiz nefisler"den daha aşağı bir mertebededir. Dolayısıyla avam ile havassın saadeti de bedbahtlığı da (şekāvet) birbirinden farklıdır.

BİBLİYOGRAFYA :

Resâ'ilü İḫvâni'ṣ-ṣafâ', Beyrut 1376-77/1957, III, 511-512; Serrâc, *el-Lüma'*, s. 78-79, 409; Sülemî, *Ṭabaḳāt*, s. 71, 263; İbn Miskeveyh, *Tehẕîbü'l-aḫlâḳ*, [baskı yeri yok] 1328, s. 83; İbn Sînâ, *eş-Şifâ'*, II, 427-432; Hücvîrî, *Keşfü'l-maḥcûb* (nşr. İ. Abdülhâdî Kındîl), Kahire 1974-75, I, 226, 245; II, 541, 569; Gazzâlî, *İḥyâ'*, I, 99; IV, 247, 261; a.mlf., *Mişkâtü'l-envâr* (nşr. Ebü'l-Alâ Affîfî), Kahire 1964, s. 41, 60-62, 92; İbnü'l-Arabî, *el-Fütûḥât*, I, 148, 154-156, 161; İbrâhim Medkûr, *Fi'l-Felsefeti'l-İslâmiyye*, Kahire 1983, I, 37-38; II, 72, 84.



SÜLEYMAN ULUDAĞ

AVÂMİL

(bk. el-AVÂMİLÜ'l-MİE).

el-AVÂMİLÜ'l-MİE

(العوامل المائة)

Arapça'da kelimelerin irabına tesir eden âmillerin özeti mahiyetindeki kitaplara verilen genel ad.

Avâmil âmil kelimesinin çoğulu olup Arapça'da "terkip ve cümle içerisindeki kelimelerin i'rabına tesir eden unsurlar" demektir. "100 âmil" anlamına gelen el-avâmilü'l-mie ifadesi, zamanla, nahiv konularını âmil-mâmul esasına göre tasnif ederek kısaca inceleyen kitap türünün adı olmuştur. Nahiv ilminin özünü oluşturan âmil-mâmul münasebeti üzerine, Emevîler devrinden itibaren, *el-'Avâmil, el-'Avâmilü'l-mi'e, Mi'etü 'âmil, 'Avâmilü'l-i'râb, el-Muḫtaṣar (fi'n-naḥv), el-Muḳaddime (fi'n-naḥv)* adlarıyla küçük çapta birçok kitap yazılmıştır. Nahiv muhtasarları serisinin ilk eseri olan *el-'Avâmil (fi'n-naḥv)*, Halîl b. Ahmed'e (ö. 170/786) nisbet edilmiştir. Yine Kisâî'nin *Râ'iyye* diye bilinen aynı addaki manzum risâlesi, Ebû Ali el-Fârisî'nin *el-'Avâmil(ü'l-mi'e)* veya *Muḫtaṣaru 'Avâmili'l-i'râb* adlı eseri (*GAS*, IX, 107) bu türün ilk mahsullerinden sayılır. Bunlardan sonra ise Abdülkāhir el-Cürcânî'nin büyük bir şöhrete sahip olan

el-ʿAvâmilü'l-miʾe'si gelir. Ayrıca Ali el-Kayrevânî, Feyz-i Kâşânî, Sirâceddin Muhammed b. Yûsuf el-Herevî ve Muhsin el-Kazvînî'ye de *el-ʿAvâmil* (*fi'n-naḥv*) adlı eserler nisbet edilmektedir. Osmanlı medreselerinde asırlarca okutulan Birgivî'nin *el-ʿAvâmil*'i ile Cürcânî'nin aynı adlı eseri bu türün en yaygın iki kitabı olduğundan, Cürcânî'nin eserine *el-ʿAvâmilü'l-ʿatîḳ*, Birgivî'ninkine de *el-ʿAvâmilü'l-cedîd* denilegelmiştir. Ancak bu iki ünlü muhtasar arasında âmillerin sayısı ve ele alınış tarzları bakımından esaslı farklar bulunmaktadır.

Cürcânî *el-ʿAvâmil*'inde, "el-ʿAvâmilü'l-miʾe" veya "Miʾetü ʿâmil" adına sâdık kalarak 100 âmilden söz etmiş olmakla beraber, gerek bu sayıyı bulmak gerekse âmilleri bu rakamda dondurmak hususunda zorlandığı görülmektedir. Eserde âmiller lâfzî ve mânevî olmak üzere iki ana gruba bölündükten sonra lâfzî âmiller kıyasî ve semâî diye ikiye ayrılmış; semâîler (on üç nevi halinde) doksan bir, kıyasîler yedi, mânevîler iki olmak üzere toplam 100 âmil sayılmıştır. Birgivî ise bu taksimi altmış âmil, otuz mâmul, on amel (i'rab, alâmet) şeklinde yaparak sayıyı 100'e tamamlamıştır. Her ne kadar eserin adı *el-ʿAvâmil* ise de ihtiva ettiği konular sadece âmillerden ibaret olmayıp mâmuller ve i'rab alâmetleri de ayrı ayrı başlıklar halinde ele alınıp incelenmiştir. Bu iki ünlü eserin en belirgin özellikleri, Cürcânî'nin telif ettiği *el-ʿAvâmil*'in son derece veciz ve ihatalı, Birgivî'nin eserinin ise daha pratik, tasnifi daha mantıklı ve sade olmasıdır.

Cürcânî'nin *el-ʿAvâmil*'i Anadolu'nun doğu ve güneydoğusunda, Arap âleminde, İran'da, Hindistan ve Pakistan'da, Birgivî'ninki ise Anadolu'nun diğer yörelerinde ve Balkanlar'da asırlarca medreselerde ders kitabı olarak okutulmuştur. Her iki eser nahiv klasikleri arasında haklı bir şöhrete sahip olmuştur. Birgivî'nin *el-ʿAvâmil*'i, aynı müellifin *İẓhâr* (*u'l-esrâr*)'ı ve İbnü'l-Hâcib'in *el-Kâfiye*'si, "Nahiv Cümlesi" veya "Nahiv Mecmuası" adıyla bir arada basılarak yüz yıllarca medreselerde okutulmuştur. Birgivî'nin *el-ʿAvâmil*'i, *İẓhâr* adlı eserinin bir özeti mahiyetinde olup konular aynı ana başlıklar altında ve aynı metotla ele alınmıştır.

Bu iki eser üzerine Türk, Hintli ve İranlı birçok gramer âlimi tarafından şerh, hâşiye ve ta'lik nevinden eserler yazılmış, kolay ezberlenmeleri için manzum hale getirilmiş, i'rabları incelenmiş, Türkçe'ye ve Farsça'ya tercüme edilerek yayımlanmıştır. Cürcânî'nin kaleme aldığı *el-ʿAvâmil*'in Süleymaniye Kütüphanesi'nin muhtelif bölümlerinde 125 yazma nüshasının bulunması, Türkiye'de esere verilen önemi göstermektedir. Ayrıca eser, sadece metin veya bir şerhiyle birlikte İstanbul, Hindistan, Mısır (Kahire, Bulak), Mekke ve İran'da defalarca basılmıştır. Aynı şekilde Birgivî'nin *el-ʿAvâmil*'i de sadece metin veya *el-Kâfiye* ve *İẓhâr* ile beraber, yahut bir şerhi ya da hâşiyesiyle birlikte, en çok İstanbul'da olmak üzere Kahire, Bulak, Dımaşk ve Hindistan'da birçok defa basılmış, ayrıca bazı Osmanlı âlimleri tarafından Türkçe'ye tercüme edilmiştir. Bu tercümelerin de çoğu basılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA :

Abdülkāhir el-Cürcânî, *el-ʿAvâmilü'l-miʾe*, Bulak 1247; İbn Hallikân, *Vefeyât*, II, 246; Birgivî, *el-ʿAvâmil*, İstanbul 1325; *Keşfü'z-ẓunûn*, II, 1179; Tehânevî, *Keşşâf*, II, 1045-1046; *Osmanlı Müellifleri*, I, 216, 241, 255, 384, 405; Serkîs, *Muʿcem*, I, 611, 681; Brockelmann, *GAL*, I, 341-342; II, 585-586; *Suppl.*, I, 503; II, 585, 921, 924; Sezgin, *GAS*, IX, 1, 2, 48, 107; Ahmet Turan Aslan, *İmam Birgivî ve Arapça Tedrisatındaki Yeri* (doktora tezi, 1981), MÜ İlâhiyat Fak., s. 213-230; Bahâeddin Abdülvehhâb Abdurrahman, el-ʿAvâmilü'l-miʾe... taḥḳīku'l-Bedrâvî Zehrân, taḥḳīḳ em taḥrîf ve telfîḳ?", *ʿÂlemü'l-kütüb*, VII/4, Riyad 1986, s. 474-478.


İSMAİL DURMUŞ

AVÂNE b. HAKEM

(عوانة بن الحكم)

Ebü'l-Hakem Avâne b. Hakem
b. Avâne el-Kelbî el-Kûfî
(ö. 147/764 [?])

Ensâb âlimi ve Emevî devri tarihçisi.

109 (727) yılında bir süre Horasan valiliğine vekâlet eden ve daha sonra da Sind valisi olan Hakem b. Avâne'nin oğludur. Doğum tarihi kesin olarak bilinmemektedir. Muhtemelen 90 (709) yılından önce Kûfe'de doğmuştur. Kelb kabilesine mensup olduğuna dair rivayetler yanında bunun sonradan uydurulduğunu ileri sürenler de vardır. Doğuştan âmâ olan Avâne'nin hayatı hakkında fazla bilgi bulunmamaktadır. İbnü'n-Nedîm'e göre 147 (764), Medâinî'ye göre ise 158 (775) yılında vefat etmiştir.

Arap şiiri ve **ensâb***ıyla Emevîler'in ilk dönemi hakkında geniş bilgiye sahip olan Avâne İslâmî devirde kitabına "tarih" adını veren ilk müelliftir.

Avâne b. Hakem'in kaynaklarda zikredilen, ancak günümüze ulaşmayan iki eseri vardır. **1.** *Kitâbü't-Târîḫ*. Hicrî I. yüzyılda meydana gelen olaylara ayrılan eser, yapılan nakiller dikkate alınırsa, dört halife dönemini, irtidad hareketleri, fetihler, Hz. Ali-Muâviye mücadelesi, Hz. Hasan'ın halifelikten feragat etmesi ve Abdülmelik b. Mervân devri sonuna kadar Irak ve Suriye'de vuku bulan olayları ihtiva etmektedir. **2.** *Sîretü Muʿâviye ve Benî Ümeyye*. İslâm dünyasında bir halife ve hânedan hakkında kaleme alınmış ilk kitap olması bakımından ayrı bir önemi vardır. Müellif bu eserinde kronolojik sırayı takip ederek Emevî halifelerine dair bilgi verir. Her iki eser de şiirden ve hikâye üslûbundan arınmamış olmakla beraber İslâm tarih yazıcılığının gelişmesinde önemli bir merhale teşkil eder. Aynı zamanda bu iki eser İbnü'l-Kelbî, Asmaî, Heysem b. Adî, Ziyâd b. Abdullah el-Bekkâî, Medâinî, Belâzürî ve Taberî gibi tarihçilere kaynak olmuştur.

Emevîler hakkında verdiği bilgilerde, Kelb kabilesi mensuplarıyla, olayları bizzat görmüş kişilerden veya onların yakınlarından duyduğu rivayetlere istinat etmiş olması eserlerine ayrı bir değer kazandırmaktadır. Ancak olayları anlatırken çok defa Emevîler lehindeki Suriye kaynaklı rivayetlere ağırlık verdiği görülmektedir. Bu yüzden Emevî taraftarı olmak ve onların lehinde haber uydurmakla itham edilmiştir. Bununla beraber ondan yapılan nakillerde zaman zaman Emevî aleyhtarı Irak ve Medine menşeli rivayetlere de rastlanmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA :

Belâzürî, *Ensâb*, IV/1, bk. İndeks; a.mlf., *Fütûḥ* (Müneccid) bk. İndeks; Taberî, *Târîḫ* (de Goeje), I-II, bk. İndeks; İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, Kahire 1348, s. 140; Yâkūt, *Muʿcemü'l-üdebâʾ*, XVI, 134-139; İbnü'l-Kıftî, *İnbâhü'r-ruvât*, II, 361-363; Zehebî, *Aʿlâmü'n-nübelâʾ*, VII, 201; Safedî, *Nektü'l-himyân fî nüketi'l-ʿumyân* (nşr. Ahmed Zeki), Kahire 1329/1911, s. 222-223; İbn Hacer, *Lisânü'l-Mîzân*, Beyrut 1971, IV, 386; İbnü'l-İmâd, *Şeẕerât*, I, 243; *Hediyyetü'l-ʿârifîn*, I, 804; Hüseyin Nassâr, *Neşʾetü't-tedvîni't-târîḫî ʿinde'l-ʿArab*, Kahire, ts. (Mektebetü'n-Nehdati'l-Mısriyye), s. 60-63; F. Rosenthal, *A History of Muslim Historiography*, Leiden 1968, s. 73, 89, 104; Abdülazîz ed-Dûrî, *Baḥşün fî neşʾeti ʿilmi't-târîḫ ʿinde'l-ʿArab*, Beyrut 1960, s. 36-37, 50, 121, 122, 133; Ziriklî, *el-Aʿlâm*, V, 272; Kehhâle, *Muʿcemü'l-müʾellifîn*, VIII, 14; Sezgin, *GAS* (Ar.), I/2, s. 127; Şâkir Mustafa, *et-Târîḫu'l-ʿArabî ve'l-müʾerriḫûn*, Beyrut 1983, I, 128, 179-180; Saleh el-Ali, "ʿAwāna b. al-Ḥakam al-Kalbī", *EI²* (Fr.), I, 782-783.


MUSTAFA FAYDA